Originalveröffentlichung in: Dietrich Harth und Gerrit Jasper Schenk (Hg.): Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004, S.261-274

JAN ASSMANN

Ägyptische Totenriten

Überlieferung der Totenliteratur

Totenriten, in Ägypten und anderswo, gehören zur Gruppe der *rites de passage*. Sie formen und begleiten den Übergang vom Leben zum Tod. Im allgemeinen kreisen sie um zwei Brennpunkte: um die Trennung der Lebenden vom Toten (Trauerriten) und um den Übergang des Verstorbenen vom Seinszustand des Lebens und der Welt der Lebenden zum Seinszustand des Todes und der Welt der Toten (Umwandlungsriten). In Ägypten ist das nicht viel anders, nur sind die Gewichte sehr ungleich verteilt. Über die Trauerriten wissen wir sehr wenig und kennen nur einige sehr eindrucksvolle Totenklagen, von denen aber eine ganze Reihe schon in den Kontext der Umwandlungsriten gehören. Die eigentlichen Trauerriten, soweit die Darstellungen in Gräbern uns in diese einen Einblick geben, finden statt bei der Überführung des Leichnams aus dem Wohnhaus in die Balsamierungshalle und bei der Beisetzung der Mumie im Grab. Umwandlungsriten dagegen nehmen in Ägypten einen ganz ungewöhnlich großen Raum ein. Der Grund dafür ist wohl in der Tatsache zu sehen, daß es in Ägypten, anders als in allen anderen Kulturen der Mittelmeerwelt und des vorderen Orients, nicht nur um den Übergang von der Lebenswelt in die Todeswelt, sondern darüber hinaus und vor allem um den Übergang von der Todeswelt in die Götterwelt ging. Um diese Umwandlung des Toten in einen »verklärten Ahnengeist« von göttlichem Status (äg. s-achu »Verklärung«) ging es bei den Riten in der Balsamierungshalle, und nur von diesen soll in dem folgenden Artikel die Rede sein. Für alle Einzelheiten und bibliographischen Angaben verweise ich auf mein Buch *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, wo der interessierte Leser eine eingehendere Behandlung des Themas findet.[1]

Hinsichtlich des Zugangs zu diesen Riten befindet sich der Ägyptologe in der umgekehrten Situation des Ethnologen. Der Ethnologe beobachtet die Riten und bahnt sich mühsam, mit der Hilfe von Dolmetschern und eigenem Sprachstudium, seinen Weg in die Texte. Der Ägyptologe hat nur die Texte und muß von hier aus zu den Riten vorzudringen versuchen. Das ist ein immer riskantes Geschäft. Bei den Tempelriten kommen ihm Bilder zuhilfe, aber bei den Totenriten lassen auch diese ihn weitgehend im Stich.

Wie sind uns die Texte gegeben? Hier müssen wir zwischen Zentrum und Peripherie unterscheiden. Das Zentrum bilden die »Schriftrollen« des »Vorlesepriesters«. Sie stellen gewissermaßen die Partitur, oder auch das Drehbuch (Skript) des Rituals dar. Solche Schriftrollen sind uns allerdings erst aus der allerletzten Phase der ägyptischen

---

1 Siehe ferner Kees 1956; Spencer 1982; Taylor 2000.

Kultur erhalten, als einzelne Priester es wünschenswert fanden, sie ins Grab mitzunehmen. Die Peripherie bilden die zahllosen Texte der »Totenliteratur«, mit denen zunächst die Könige des Alten Reichs die Grabkammern der Pyramiden, dann die Angehörigen der Oberschicht im Mittleren Reich die Innenwände ihrer Särge beschriftet haben. Aus dieser Tradition entstand dann im Neuen Reich das ägyptische »Totenbuch«, das wohlhabendere Bürger in Gestalt einer Papyrusrolle ins Grab mitnahmen. Die Totenliteratur stellt dem Verstorbenen eine Art künstliches Gedächtnis bereit, in dem das für ihn wichtige Jenseits-Wissen gespeichert ist. Dieses Wissen steht zu den Totenriten nur noch in lockerer Beziehung. Von den ritualbezogenen Schriftrollen der Spätzeit aus kann man sich aber einen Weg zurückbahnen und aus der Totenliteratur die Rezitationstexte oder »Totenliturgien« erschließen.

Innerhalb der Totenriten (Umwandlungsriten) lassen sich drei Komplexe unterscheiden:

1. Einbalsamierung
2. Beisetzung und Mundöffnung
3. Opferkult im Grab

In diesem Beitrag soll es vor allem um Einbalsamierung und Mumifizierung gehen. Diese Riten stellen nicht nur den extremsten, exotischsten Aspekt der ägyptischen Todeskultur dar, sondern lassen sich auch mit besonders vielen sonstigen Eigenheiten der ägyptischen Kultur in Beziehung setzen.

Einbalsamierung und Mumifizierung

Das ägyptische Ritual der Einbalsamierung nimmt idealiter 70 Tage in Anspruch. Es stellt das ägyptische Gegenstück dar zu jenen weltweit verbreiteten Riten der »Sekundärbestattung«, durch die der Tote in die »Ewigkeitsgestalt« überführt wird, in der er zuletzt in die Gemeinschaft der Ahnen eingehen kann. Die Formen solcher Umwandlung (Skelettierung, Zergliederung, Mazeration, Mumifizierung, Verbrennung, Exposition usw.) sind von ungeheurer Vielfalt, aber der Grundgedanke scheint immer derselbe. Viele Gesellschaften überlassen diesen Umwandlungsprozeß ganz der Natur; das führt zu den klassischen Formen der Zweitbestattung, in denen der zu seiner Ewigkeitsgestalt herangereifte Leichnam nach gewisser Zeit exhumiert und endgültig beigesetzt wird; andere, und am extremsten die Ägypter, nehmen diesen Umwandlungsprozeß selbst in die Hand und bereiten mit künstlichen, d.h. chirurgischen, chemischen, magischen, rituellen Mitteln den Leichnam für die Ewigkeit zu. Die extreme Elaboration dieser Riten hängt in Ägypten zweifellos mit dem göttlichen Status der angestrebten Zielgestalt des Toten zusammen. Die Riten haben das Ziel, den Verstorbenen aus der Todeswelt herauszuholen und in die Götterwelt einzuführen.

Das Einbalsamierungsritual hat eine technische und eine symbolische Seite. Die technische Seite läßt sich in die drei Phasen »Ausweidung« – »Austrocknung« – »Ausstopfung« gliedern. Das Gehirn wird durch die Nase entfernt, und die Eingeweide werden durch einen Schnitt in die Seite herausgenommen. Nur das Herz wird, eingewickelt, an seine Stelle zurückgelegt, die Organe werden in »Kanopen« (Vasen

mit Deckel in Gestalt eines Tier- oder Menschenkopfes) beigesetzt. Die restlichen Weichteile und Flüssigkeiten werden in einer Natron-Harz-Lauge aufgelöst und rectal aus dem Körper herausgepumpt. Diese erste Phase (Ausweidung) steht im Zeichen der Reinigung. Aus dem Körper wird alles »Schlechte« entfernt, d.h. alles Vergängliche, das eine Gefährdung darstellen könnte für seine als Zielgestalt angestrebte Ewigkeitsform. Daher wird sie in den seltenen Darstellungen des Balsamierungsrituals auch als Reinigungsbad dargestellt.

Dann beginnt die Phase der Desikkation (Austrocknung und Einsalzung), die sich über ca. vierzig Tage hinzieht. Zuletzt wird dann der auf Haut und Knochen reduzierte Leichnam im Ritual der Mumifizierung wieder aufgebaut, durch Salbung mit balsamischen Ölen, die die Haut wieder geschmeidig machen, durch »Ausstopfung« mit Harzen, Gummi Arabicum, Stoffen, Holzwolle, Häcksel und anderen Substanzen, durch Einsetzung künstlicher Augen, Schminke, Perücke und schließlich durch Umwicklung mit Mumienbinden aus feinem Leinen, teilweise mit magischen Formeln beschriftet und mit Amuletten durchsetzt. Die angestrebte Endgestalt dieser umständlichen Behandlung ist die Mumie. Die Mumie ist viel mehr als der Leichnam, sie ist ein Abbild des Gottes Osiris und eine Art Hieroglyphe des ganzen Menschen, die, wie der Ägypter das nennt, »mit Zauber angefüllt ist«. So wie die Magie der Schrift einen Sinn sichtbar zu machen und festzuhalten vermag, so wird in der Mumie als symbolischer Form oder Hieroglyphe die Person des Toten sichtbar gemacht und festgehalten.

Sprachliche Totenverklärung

Viel wichtiger aber als die chirurgischen Eingriffe und die chemische Behandlung ist die sprachliche Behandlung des Toten. Die Texte fassen diesen Aspekt der Einbalsamierung in der Wendung »Verklärt-werden durch den Vorlesepriester« zusammen. Der Vorlesepriester – der ägyptische Titel lautet wörtlich übersetzt »Träger der Schriftrolle« – begleitet die Handlungen der Balsamierer mit der Rezitation von Totenliturgien, die er aus einer Papyrusrolle vorliest. Dieses Ineinander von Handlung und Sprache, und zwar schriftlich fixierter Sprache, ist für den ägyptischen Totenkult ganz besonders charakteristisch. Das ägyptische Wort für die rituelle Umwandlung des Toten, das man deutsch mit »Verklärung«, englisch und französisch mit »transfiguration« wiedergibt, bezieht sich vor allem auf die sprachliche Seite der Totentherapie. Der Tote wird bei dieser Behandlung ununterbrochen angeredet. Der Tote wird dadurch zu einem Geist- und Machtwesen, das in vielen Formen weiterzuleben vermag. Eine dieser vielen verschiedenen Formen ist die Mumie, der reintegrierte Leib, das *corpus*, zu dem die gesammelten *membra disiecta* des Verstorbenen vereinigt werden.

Bei der symbolischen Dimension des Rituals, die in den Rezitationstexten zur Sprache kommt, fällt sofort eine Zweiteilung ins Auge. Das Ritual ist um zwei zentrale Bilder herum organisiert. Das eine betrifft die Zerstörung des Körpers, die als Zergliederung und Zerrissenheit dramatisiert wird. Hier geht es um das Sammeln und Zusammenfügen der einzelnen Glieder und ihre Beweinung und Beseelung bis hin zu einer neuen Form leiblicher Ganzheit und Unversehrtheit. Das andere Bild betrifft

die Zerstörung der Sozialbeziehungen des Toten, seine totale Isolation, sein Herausgefallensein aus allen sozialen Lebensbindungen, das als ein totaler Verlust von Status, Würde, Ehre, Prestige dramatisiert wird. Beide Aspekte beziehen sich auf die Ausgangssituation des Toten, bei der die Todesbehandlung ansetzt. Beide werden sie ins Extreme übersteigert oder »dramatisiert«: der leblose Körper wird als zerrissen und zergliedert dargestellt, und die Trennung von den Lebenden als eine Art von Schande und Ehrverlust. Je tiefer der Ausgangspunkt, desto höher der Zielpunkt der rituellen Umwandlung. Daher wird der Tod in den ägyptischen Totentexten oft vollkommen schonungslos und in krassesten Farben dargestellt.

Der erste Schritt zur symbolischen Todesbehandlung war für die Ägypter, den Komplex Tod aufzuteilen in einen *körperlichen* und einen – nicht etwa »seelischen«, wie wir vielleicht erwarten würden, sondern vielmehr – *sozialen* Aspekt und beiden Aspekten eine jeweils andere Behandlung angedeihen zu lassen. Die Behandlung des körperlichen Todesaspekts war eine vornehmlich weibliche, die Behandlung des sozialen Aspekts eine vornehmlich männliche Aufgabe. Um die Wiederherstellung des Leibes, das Einsammeln und Zusammenfügen der Glieder, ihre Beweinung und Beseelung, sehen wir Isis und Nephthys bemüht, denen der Gott Anubis assistiert, und die Wiederherstellung der Ehre des Toten und seine Resozialisation in der Götterwelt liegt in den Händen des Horus, dem der Schreibergott Thot, die vier »Horussöhne« und wiederum Anubis beistehen. Der Zweiteilung des Todeskomplexes entspricht also eine eindeutige Geschlechterdifferenzierung in der Rollenverteilung der Todesbehandlung.

Die Funktion des Osiris-Mythos

Was diese Rollen angeht, habe ich Götternamen und nicht Priestertitel verwendet. Dem Balsamierungsritual liegen Szenen des Osiris-Mythos zugrunde, auf die ich ganz kurz eingehen möchte. Osiris war in mythischer Zeit, als die Götter über Ägypten herrschten, König und wurde von seinem Bruder Seth erschlagen, der die Herrschaft an sich reißen wollte. Seth warf den Leichnam ins Wasser; nach späteren Fassungen zerstückelte er ihn sogar, so daß der Nil die einzelnen Glieder im ganzen Land verteilte. Isis, die Schwestergattin des Osiris, macht sich auf die Suche, findet die Glieder und setzt sie zu einem Leichnam zusammen. Mit Hilfe ihrer Schwester Nephthys gelingt es ihr, durch ihre Totenklagen den Körper soweit wiederzubeleben, daß sie von dem Toten ein Kind empfangen kann, Horus, den sie dann im Verborgenen aufzieht, damit er, groß geworden, den Usurpator Seth herausfordern, vor Gericht bringen, den Vater rächen und den Thron zurückgewinnen kann.

Im Mythos liegen zwischen den körperbezogenen Bemühungen von Isis und Nephthys und den sozialorientierten Bemühungen des Horus ca. 20 Jahre, die Kindheit und Jugend des Horus, die in der rituellen Inszenierung des Mythos übersprungen werden. Hier wird Horus zugleich empfangen und tritt als Rächer seines Vaters auf. Der Mythos erscheint hier überhaupt nicht als narrative Struktur, als zeitlich geordnete Abfolge von Ereignissen, sondern allein als Kombination von Rollenkonstellationen, in denen sich die Aufgliederung des Todeskomplexes in körperliche und

soziale, weibliche und männliche Aspekte spiegelt. In dieser Aufgliederung liegt die eigentliche Leistung des Mythos, sie ist es, die den Tod behandelbar macht.

Der Todeskomplex wird also in ein Geflecht sozialer Beziehungen zerlegt und in fünf Rollen aufgespalten: die Rollen von Seth, Osiris, Horus, Isis und Nephthys, die wiederum drei Basis-Konstellationen oder Urszenen der Todesüberwindung bilden: Seth und Osiris, die Konstellation der Feindschaft, Osiris und Horus, die Konstellation von Vater und Sohn, sowie schließlich Osiris und Isis, die Konstellation der Ehe. In solcher Aufspaltung einer komplexen Erfahrung möchte ich eine spezifische Leistung dieses Mythos und vielleicht des mythischen Denkens überhaupt erblicken. Wir verstehen auch, daß eine solche Auffächerung und Differenzierung komplexer Phänomene im Rahmen einer polytheistischen Religion viel leichter ist. Die Götter verkörpern zusammenwirkende und gegenstrebige, in jedem Falle aber differenzierte Aspekte der Wirklichkeit.

Beim Ritual der Einbalsamierung geht es also um mehr als die rein leibliche Wiederherstellung und Konservierung. So wie für uns die Person aus Leib und Seele besteht, so besteht sie für den Ägypter aus dem Zusammenwirken *leiblicher* und *sozialer* Konnektivität. Der Mensch lebt in einer Leibsphäre und einer Sozialsphäre. In beiden Sphären kommt es auf die konnektiven Kräfte an, die die Teile zur Ganzheit zusammenfügen. In der Leibsphäre ist das die Aufgabe der liebenden Gattin, in der Sozialsphäre die des liebenden Sohnes. Die Sohnesliebe ist bei der Behandlung des Todes genauso wichtig wie die Gattenliebe. Der Mythos gibt diesen Affekten eine gültige Form, das Ritual bringt sie in seiner Inszenierung als konnektive Kräfte zum Tragen. Beide Affekte haben die Kraft, die Schwelle zwischen Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, zu überspannen und den Toten aus dem Todeszustand herauszuholen: nicht zurück ins irdische Leben, wie es Orpheus im griechischen Mythos fast mit Eurydike gelungen wäre, sondern vorwärts ins neue Leben als verklärter Ahnengeist.

In den Klageliedern der Isis und Nephthys geht es einerseits um Gefühle der Liebe, Sehnsucht und Trauer, und andererseits um den Körper des Geliebten, den sie von Kopf bis Fuß beschreiben, um ihn im Medium des Textes wieder zusammenzusetzen. Durch die »verklärenden« Rezitationen werden die als zerstreut vorgestellten Gliedmaßen des Körpers gewissermaßen in einen Text versammelt, der sie als neue Einheit beschreibt. Das geschieht vor allem in der Form der »Gliedervergottung«, von der ich ein Beispiel aus den Sargtexten anführen möchte:

> »Du hast Gestalt angenommen, indem du die Gesamtheit aller Götter bist:
> Dein Kopf ist Re,
> dein Gesicht ist Upuaut,
> deine Nase ist der Schakal (=Anubis),
> deine Lippe ist das Kinderpaar (Schu und Tefnut).
> Deine beiden Ohren sind Isis und Nephthys.
> Deine beiden Augen sind das Kinderpaar des Re-Atum (Schu und Tefnut),
> deine Zunge ist Thot,
> deine Kehle ist Nut,
> dein Nacken ist Geb,
> deine Schultern sind Horus,
> deine Brust ist Der-den-*ka*-des-Re-erfreut,
> Der-große-Gott-der in-dir-ist.

Deine Rippengegend ist Hu und Cheprj,
dein Nabel ist der Schakal und die beiden Rutj,
dein Rücken ist Anubis,
und dein Bauch ist Rutj.
Deine beiden Arme sind die beiden Söhne des Horus
Hapj und Imsetj,
deine Finger und deine Fingernägel sind die Horuskinder.
Dein Rücken ist Der-Verbreiter-des-Sonnenglanzes,
dein Bein ist Anubis,
deine Brüste sind Isis und Nephthys.
Deine Beine sind Duamutef und Qebehsenuef.
Nicht gibt es ein Körperglied an dir, das frei ist von einem Gott
Erhebe dich, dieser Osiris N!«
(de Buck 1956, 391-392 / Spruch 761)

Worauf es offenbar ankommt, ist, daß jedes Glied irgendeiner Gottheit zugeordnet wird; solche Zuordnung läßt auch ohne strenge theologische Systematik ein neues Beziehungsnetz entstehen, das die Glieder wieder zur Einheit eines Körpers verbindet. Der Schlußtext einer anderen Gliedervergottungslitanei bringt das sehr deutlich zum Ausdruck:

»Meine Glieder sind Götter,
ich bin gänzlich ein Gott,
kein Glied von mir ist ohne Gott.
Ich trete ein als Gott,
ich komme heraus als Gott.
Die Götter haben sich in meinen Leib verwandelt,
ich bin es, dessen Gestalt sich wandelt, der Herr der Verklärtheit.

Meine Glieder führen mich,
mein Fleisch bahnt mir die Wege.
Die aus mir entstanden sind, schützen mich,
sie sind zufrieden mit dem, was sie geformt haben.
Ich bin ja jener, der sie geformt hat,
ich bin ja jener, der sie gezeugt hat,
ich bin ja jener, der sie entstehen ließ.«
(Hornung 1975-76, 88 f.)

Im Munde von Isis und Nephthys nehmen diese Gliedervergottungstexte eine spezifische emotionale Färbung an, die für die spezifisch weiblichen Formen der sprachlichen Todesbehandlung charakteristisch ist:

»*Dein Kopf* ist gesalbt, mein Herr, wenn du nach Norden fährst,
wie die Haarflechten einer asiatischen Frau,
und *dein Gesicht* ist leuchtender als das Haus des Mondes.
Dein Oberkörper ist aus Lapislazuli,
deine Locken sind schwärzer als die Türen jedes Sternes am Tage der Verfinsterung,
dein Haar ist [...] mit Lapislazuli über deinem Gesicht.
Re scheint auf dein Gesicht, so daß es mit Gold bekleidet ist,

und Horus hat es mit Lapislazuli überzogen.
Deine Brauen sind die beiden Schwestern, die sich vereint haben,
und Horus hat sie mit Lapislazuli überzogen.
Deine Nase ist mit Atem versehen,
und Luft ist an deiner Nase wie die Winde im Himmel.
Deine beiden Augen schauen den Ostberg,
deine Wimpern bleiben allzeit bestehen,
ihre Augenlider sind aus echtem Lapislazuli.
Deine beiden Wangen sind Opferträger,
ihre Lidränder sind voll mit Augenschminke.
Deine beiden Lippen geben dir Maat (Wahrheit/Gerechtigkeit),
sie berichten die Maat dem Re,
sie besänftigen das Herz der Götter.
Deine Zähne sind die im Mund der Ringelschlange, mit der die beiden Herren
gespielt haben.
Deine Zunge redet verständig,
und durchdringender ist, was du sagst, als der Schrei des Vogels im Sumpf.
Deine Kiefer sind die Sternenwelt...«
(Hornung 1979, Kapitel 172)

Das alles bezieht sich allein auf den Kopf! Der Text fährt in gleicher Weise bis zu den Füßen fort. Dieses Textmuster erinnert an das »Beschreibungslied« der orientalischen Liebesdichtung.[2] Vieles spricht dafür, daß diese Form aus Ägypten, ja daß sie aus dem Einbalsamierungsritual stammt.

Der Körper erscheint hier, mit dem treffenden Ausdruck von E. Brunner-Traut, wie eine »Gliederpuppe«, (Brunner-Traut 1988, 8–14) aber nicht, weil die Ägypter unfähig waren, ihn als eine organische Ganzheit zu begreifen, sondern weil es ihnen auf die Verbindung der Teile zu einem neuen Ganzen ankam, auf das *Prinzip der Konnektivität*, das den in seine Einzelglieder zerfallenen Körper wieder zu einer Ganzheit zusammenzufügen vermag. In den Augen der Ägypter erfüllt beim lebenden Körper das Blut die Funktion des konnektiven Prinzips. Das Herz pumpt das Blut durch die »Gefäße« und »verknotet« auf diese Weise die Glieder zum Körper. Wenn das Herz aufhört, zu schlagen, zerfällt der Körper wieder in seine Einzelglieder. Dieser Zustand wird im Todesbild der Zerrissenheit mythisch dramatisiert. Jetzt muß die

2 Vgl. z.B. Hoheslied 4.1-7: »Deine Augen sind wie Tauben, / flattern hinter deinem Schleier. / Wie die Herde schwarzer Ziegen / talwärts von dem Berge zieht, / fließt das Haar auf deine Schultern. / Weiß wie frischgeschorne Schafe, / wenn sie aus der Schwemme steigen, / glänzen prächtig deine Zähne, / keiner fehlt in seiner Reihe. / Wie ein scharlachrotes Band / ziehn sich deine feinen Lippen. / Deine Wangen hinterm Schleier / schimmern rötlich wie die Scheibe / eines Apfels vom Granatbaum. / Wie der Turm des Königs David, / glatt und rund, geschmückt mit tausend / blanken Schilden, ragt dein Hals. / Deine Brüste sind zwei Zicklein, / Zwillingsjunge der Gazelle, / die in Blumenwiesen weiden. / Wenn die Schatten länger werden / und der Abend Kühle bringt, / komm ich zu dir, ruh auf deinem Myrrhenberg und Weihrauchhügel. / Deine Schönheit will ich preisen! / Du bist lieblich, meine Freundin, / und kein Fehler ist an Dir!« Diese Form begegnet schon in der ägyptischen Liebesdichtung (z.B. pChester Beatty I, vso. 1, 1–6; vgl. Gardiner 1931, 30; Taf. XXII, XXIIA).

Funktion des Herzens und des Blutes mit anderen Mitteln wahrgenommen werden, mit den Mitteln der Magie, durch Amulette, Symbole und Sprüche.

So wie Isis und Nephthys zusammen mit Anubis den Toten in seiner leiblichen Ganzheit wiederherstellen, so stellt Horus ihn als soziale Person wieder her. Hier geht es darum, ihn aus seiner Isolation zu befreien und aus der Tiefe seiner Entehrung und Entwürdigung, in die Seth ihn durch die Schändung der Leiche gestoßen hat, zur völligen Rehabilitation zu verhelfen, seine Ehre wiederherzustellen, ihm in der Götterwelt Respekt zu verschaffen und ihn in seine herrscherlichen Rechte wiedereinzusetzen.

In der Wiederherstellung des Toten in seiner Sozialsphäre steht die Konstellation der Feindschaft von Seth und Osiris im Zentrum. Jetzt tritt Seth als eine Hauptperson auf, im Gegensatz zu den Riten der leiblichen Wiederherstellung, bei denen alles darauf ankommt, ihn fernzuhalten. Mit der Konstellation von Seth und Osiris wird der Tod aufgespalten in die beiden Aspekte Mörder und Opfer. Für das mythische Denken gibt es gar keinen natürlichen Tod; jeder Tod ist verschuldet, jeder Tod ist Unrecht, ist Mord. Der Mythos von Seth und Osiris macht es möglich, den Toten von seinem Tod zu dissoziieren, den Tod namhaft zu machen, vor Gericht zu stellen und das Unrecht zu sühnen. Das macht den Toten zwar nicht wieder lebendig, verhilft ihm aber posthum zu seinem Recht, und damit ist nach ägyptischer Vorstellung sehr viel gewonnen. Dadurch kommt er von seinem Tod los und gewinnt den Status eines verklärten Ahnengeistes.

Zunächst aber, im Zustand seiner Schwäche und Schande, kann der Tote gegen den Tod nichts ausrichten und braucht jemanden, der für ihn eintritt. Das ist Horus, der in dieser Rolle den Titel trägt »Der für seinen Vater eintritt«, Harendotes. Das Verbum *nedj* umfaßt das ganze Handlungsspektrum der sozialen Wiederherstellung. Damit die Ehre und Würde des Osiris wiederhergestellt werden, muß Seth gedemütigt werden. Das ist der Sinn einer ganzen Reihe von Riten, in denen Seth gezwungen wird, Osiris zu tragen und die Götter herbeigerufen werden, um Osiris zu schauen und ihm Ehrfurcht zu erweisen.

Zu diesen Riten gehören eine Fülle von Rezitationen, bei denen entweder Horus selbst zu Osiris spricht oder ein anonymer Sprecher die Taten des Horus berichtet:

»Oh Osiris Chontamenti,
Horus hat dich an die Spitze der Götter gesetzt,
er hat veranlaßt, daß du die weiße Krone, die Herrin (bzw. alles Deinige) ergreifst.
Horus hat dich gefunden und es ist ihm wohl (›*ach*‹) durch dich.

Geh heraus gegen deinen Feind, du bist größer als er
in deinem Namen ›Großes Haus‹.
Horus hat veranlaßt, daß er dich trägt
in deinem Namen ›großer Untersatz‹.
Er hat dich errettet vor deinem Feind,
er hat dich geschützt als einen, der geschützt ist in seiner Zeit.
[...]
Du bist der Vater des Horus, sein Erzeuger
in deinem Namen ›Erzeuger‹.

Das Herz des Horus ist froh (›vorn‹) bei dir
in deinem Namen ›Chontamenti‹.«
(Sethe 1908, 354–356 / Spruch 371)

Vor allem aber kommt es darauf an, dem Toten gegenüber dem Tod, seinem Mörder, zum Recht zu verhelfen, das heißt Osiris, wie es ägyptisch heißt, »gegen« Seth zu »rechtfertigen«. Diese »Rechtfertigung gegen« den Tod bildet den entscheidenden Schritt der Todesüberwindung. Dafür muß Seth vor Gericht gestellt und verurteilt werden. Der Thron des Osiris fällt seinem Sohn Horus zu, Osiris wird Herrscher der Unterwelt. Damit ist die Welt wieder in Ordnung, der Tod geheilt.

Dabei zeigt sich: es geht nicht darum, den Toten wiederzubeleben, aufzuerwekken, so wie Jesus Lazarus auferweckt hat, und ins Leben zurückzuholen, so wie Orpheus Eurydike ins Diesseits zurückholen wollte. Es geht darum, ihn aus der Todeswelt in die Götterwelt zu überführen und ihm dort zu neuer Lebendigkeit zu verhelfen, dadurch, daß seine Glieder in die Machtgestalt der Mumie gebracht werden und seine soziale Einbettung und Anerkennung in der Götterwelt erreicht wird. Ist der Tote erst einmal »drüben« zu einem verklärten Ahnengeist im Gefolge des Osiris geworden, so wie Osiris zum Herrscher der Unterwelt wurde, dann ist er auch wieder ein vollgültiges Mitglied der Gemeinschaft und kann auf vielfältige Weise mit den Lebenden in Verbindung treten.

»Ba« und »Ka«: Körper- und Sozialseele

Der Gliederung des Totenrituals in Riten um die Leibsphäre und Riten um die Sozialsphäre entspricht nun auf seiten des Menschenbilds die Unterscheidung von *Körperselbst* und *Sozialselbst* des Menschen. Diese Unterscheidung ist unabhängig von der zwischen Körper und Seele, die es im Ägyptischen ebenfalls gibt, so daß wir hier also, so paradox es klingt, zwischen Sozialkörper und Leibkörper einerseits, und Sozialseele und Körperseele andererseits zu unterscheiden haben. Leibkörper ist der Körper als *Gesamtheit seiner Glieder*, das ist im Falle des toten Körpers der Leichnam, ägyptisch *chat*, und Sozialkörper ist der Körper als *Zeichenträger* im Schmuck seiner Kleider und Insignien, das ist die Mumie, äg. *sah*, ein Wort, das nicht von ungefähr auch Adel und Würde bedeutet.

In der Unterscheidung von Körperseele und Sozialseele liegt m.E. der Schlüssel zu einem bis heute ungelösten, viel debattierten Problem, nämlich dem Sinn der beiden Seelenbegriffe Ka und Ba. Den Ba würde ich als Körperseele verstehen. Das mag zunächst überraschen. Der Ba wird als Vogel mit Menschenkopf dargestellt, er ist genau das, was man in der Anthropologie eine »Freiseele« nennt, die den Körper verläßt und sich frei in allen Weltgegenden bewegen kann. In Gestalt des Ba gelangt der Verstorbene durch die Todeswelt hindurch und aus dieser heraus in die Halle des Totengerichts, in das Haus des Osiris, ins Binsen- und Opfergefilde und in die Sonnenbarke. Als Ba verfügt er auch über die Fähigkeit, verschiedene Gestalten, darunter die eines »lebenden Ba«, anzunehmen, in denen er vorübergehend ins Diesseits zurückkehren kann. Der Ba ist eindeutig das Andere, der Gegensatz des Körpers. Aber der Gegensatz ist auch eine Form der Zusammengehörigkeit. Blickt man auf die

Texte, dann sieht man, daß Ba und Leichnam sehr oft zusammen erwähnt werden. Ba und Schatten sind die Körperseelen; sie bilden mit dem Leib eine Einheit, die sich im Tode auflöst und durch die Totenriten unter den Bedingungen der Trennung wiederhergestellt wird.

Bei den Riten geht es einerseits darum, Ba und Leichnam zu trennen, hier lautet die Formel: Der Ba zum Himmel, der Leichnam zur Erde; andererseits geht es darum, sie wieder zueinander in Beziehung zu setzen. Der Ba soll sich vom Leib trennen und zum Himmel aufsteigen, aber soll sich seines Leichnams erinnern und die Verbindung halten. Jede Nacht soll er sich in der Sargkammer mit der Mumie vereinigen. Das kommt in den Rezitationen hundertfach zur Sprache.

Was nun den Ka angeht, so läßt sich zunächst negativ feststellen, daß er mit dem Leichnam nichts zu tun hat, auch nicht als dessen Gegensatz; er gehört eindeutig nicht zur Leibsphäre des Menschen. Außerdem spielt bei ihm das Thema Freizügigkeit (die ja auch eine körperliche Sache ist) keine Rolle. Der Ka ist eindeutig und unablösbar verankert in der Vater-Sohn-Konstellation, in der es um die sozialen Aspekte der Person geht. Zwei Vorstellungen sind für den Ka-Begriff wichtig: Erstens: er wird vom toten Vater auf den lebenden Sohn in Form einer mystischen Umarmung übertragen. Darauf bezieht sich das Schriftzeichen, das zwei umarmend ausgestreckte Arme darstellt. Zweitens: der Tote »geht im Tode zu seinem Ka«. Das ist die ägyptische Formel für einen seligen Tod, so wie in der Bibel die Toten »zu ihren Vätern« versammelt werden. Hier wie in Israel bezieht sich das auf die Vereinigung des Toten mit seinen Vorfahren.

Der Ka ist ein väterlich-dynastisches Prinzip, das sich durch die genealogische Linie reproduziert. Daher wird z.B. der Ka des Königs dem Gott Horus gleichgesetzt.[3] Der Vater ist, wie Ursula Schweitzer treffend formuliert hat, »der Träger des zeugungsfähigen Ka, dem er selbst sein Leben verdankt und den er weitergibt an den Sohn, damit jener lebe und wieder zeuge und so fort in endloser Generationenabfolge« (Schweitzer 1956, 36). Der Ka-Begriff verbindet den Toten daher zugleich mit seinen Vätern und mit seinen Söhnen.

In der Szene der mystischen Ka-Umarmung wird deutlich, daß einerseits der tote Vater auf den Sohn angewiesen ist, damit dieser für ihn eintritt und ihm gegen den Tod zu seinem Recht verhilft, andererseits aber auch der Sohn auf den Vater angewiesen ist, damit dieser ihm den Ka, d.h. Status und Würde vermittelt und dadurch seine Stellung auf Erden legitimiert. Dieses beiderseitige Aufeinander-angewiesen-Sein über die Todesschwelle hinweg bringt eine Sentenz zum Ausdruck, die in einem Spruch zur Opferdarbringung zitiert wird:

»›Ach‹ ist ein Vater für seinen Sohn,
›ach‹ ist ein Sohn für seinen Vater.«
(CT VII 190 h [902]; ergänzt)

»Ach« ist ein Schlüsselwort der ägyptischen Totenreligion. Es bezeichnet eine heilskräftige Wirksamkeit über die Todesschwelle hinweg.

Die Übertragung des Ka in der Ka-Umarmung entspricht genau dem Segen, der in den Patriarchengeschichten der Bibel von Abraham auf Isaak, von Isaak auf Jakob

3 Vgl. zu diesem Aspekt insbesondere Bell 1986, 57–59 sowie Jacobsohn 1939, 58.

usw. übergeht. So umfaßt zum Beispiel der Schöpfergott Atum das aus ihm entstandene Zwillingspaar Schu und Tefnut:

»Atum Chepter, [...]
Du hast deine Arme um sie gelegt als die Arme des Ka,
damit dein Ka in ihnen sei.«
(Sethe 1910, 373 / Spruch 600; §§1652-53)

Von dieser Umarmung erzählt auch das »Denkmal memphitischer Theologie«: Dort schließt die Geschichte von der Auffindung und Wiederherstellung des Osiris mit der Umarmung von Osiris und Horus, der darin »als König erscheint«:

»So geriet Osiris in die Erde in der Königsburg
auf der Nordseite dieses Landes, zu dem er gelangt war.
Sein Sohn Horus erschien als König von Ober- und Unterägypten
in den Armen seines Vaters Osiris
inmitten der Götter, die vor ihm und hinter ihm waren.«
(Sethe 1928, 76-77)

In dieser Umarmung wird ein Bund zwischen Diesseits und Jenseits, Lebenden und Toten, gestiftet, der die Grundlage der ägyptischen Gesellschaft bildet. Jeder Pharao ist Horus und steht mit dem Jenseits in Verbindung, als hinterbliebener »Sohn« sowohl der gesamten Reihe seiner Amtsvorgänger bis zurück in graueste Vorzeit, als auch der gesamten Götterwelt, der er im Kult als seinen Vätern und Müttern gegenübertritt. Das Band, das der Ka zwischen totem Vater und hinterbliebenen Sohn über die Todesschwelle hinweg knüpft, bindet und trägt die ganze ägyptische Religion, Kultur und Gesellschaft.

Leben, Tod und Erlösung

Das letzte Ziel der ägyptischen Totenriten bestand in der Erlösung des Toten aus der Todeswelt und seine Überführung in die elysische Welt ewigen Lebens. In der dreiteiligen Unterscheidung von Lebenswelt, Todeswelt und Elysium, das heißt in der Konzeption eines Raumes jenseits der Todeswelt sehe ich die eigentliche, ganz besondere Leistung der ägyptischen Totenreligion. Der Unterschied zwischen einer Todeswelt und einer elysischen Welt liegt darin, daß die Todeswelt ein Ort ist, an dem man tot ist und als Toter sein Schattendasein führt, während das Elysium ein Ort ist, an dem man vom Tode errettet ist und ein neues, ewiges Leben genießt. Wie schon eingangs erwähnt, beruhten die anderen Religionen der alten Welt auf der Zweiteilung in Lebenswelt und Todeswelt, oder Oberwelt und Unterwelt. Daneben gab es dann noch die Götterwelt, aber die hatte mit der menschlichen Existenz nichts zu tun und stand den Toten fern. In Griechenland zeichnen sich schon Umrisse einer elysischen Welt ab, vor allem in der Orphik und den Dionysos-Mysterien, und sie werden von den Griechen auch immer mit Ägypten in Verbindung gebracht. Das sind Vorstellungen, von denen man annahm, daß Orpheus sie in Ägypten kennengelernt und von dort importiert habe. In Ägypten ist diese Idee fest im Weltbild verankert, und sie gehört nicht wie in Griechenland zur exklusiven Semantik spezieller Sonderkulte, sondern

zum normalen Totenkult. Das ist bisher nicht erkannt worden, weil man davon ausging, die Ägypter hätten sich das, was bei anderen Völkern die Todeswelt ist, als eine elysische Welt ausgemalt. Sie hätten also wie alle anderen Völker auch nur zwischen Leben und Tod, Oberwelt und Unterwelt, Lebenswelt und Todeswelt unterschieden, nur daß eben bei ihnen die Todeswelt elysische Züge angenommen hätte. Orcus, Hades, Sche'ol und das mesopotamische Land ohne Wiederkehr seien typische Todeswelten, die ägyptische Duat aber sei eine elysische Welt.

Schaut man sich die Texte genauer an, stellt man fest, daß die Ägypter sehr wohl die Vorstellung einer Todeswelt kannten, in der die Toten nichts als tot sind. Sie malen diese Todeswelt sogar in sehr krassen Farben aus. Dort gehen die Toten auf dem Kopf und leben von ihren Exkrementen. In dieses finstere, licht- und wasserlose, gottferne Land ohne Wiederkehr voller Ungeheuer und Dämonen, muß alles hinab, was da lebt auf Erden, aber jedem eröffnet sich auch die Chance der Erlösung und des Übergangs in die elysische Welt.

Fragt man nach den Ursprüngen dieser Aufspaltung des Jenseits in Todeswelt und Elysium stößt man auf die politisch-theologische Idee des pharaonischen Königtums. Im Alten Reich war das Elysium dem König vorbehalten, er schwang sich im Tode falkengleich himmelan, während die Menschen sich, wie es heißt, in der Erde verbergen. In den Pyramidentexten bildet die Distanzierung des Königs vom Schicksal alles Sterblichen das zentrale Thema. Das Elysium war also eine im Ursprung politische Idee; es überragte so weit die Todeswelt, wie die Gestalt des Königs die Menschenwelt überragte.

Mit dem Untergang des Alten Reichs weitete sich das königliche Jenseitsbild auf alle Menschen aus. Damit verlor die Unterscheidung zwischen Todeswelt und Elysium ihren politischen Sinn (dem König das Elysium, den Menschen die Todeswelt) und öffnete sich anderen Interpretationen. Sie wurde vor allem zu einer Frage der Moral. So kam es zur Idee des Totengerichts. Nicht die Göttlichkeit des Königsamtes errettete den Toten aus der Todeswelt, sondern seine Güte und Gerechtigkeit. Aus der Rechtfertigung gegen den Feind wurde die Rechtfertigung vor dem göttlichen Tribunal. Jeder muß sich der »Großen Prüfung« unterziehen.

»Die Richter, die den Bedrängten richten,
du weißt, daß sie nicht milde sind
an jenem Tag des Richtens des Bedrückten,
in der Stunde des Erfüllens der Vorschrift.
Schlimm ist der Ankläger, der ein Wissender ist.

Verlasse dich nicht auf die Länge der Jahre!
Sie sehen die Lebenszeit als eine Stunde an.
Wenn der Mensch übrig bleibt nach dem Landen,
werden seine Taten als Summe neben ihn gelegt.

Das Dortsein aber währt ewig.
Ein Tor, wer tut, was sie tadeln.
Wer zu ihnen gelangt ohne Frevel,
der wird dort sein als ein Gott,
frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit.«
(Lehre für Merikare XIXf.; Helck 1988, 31-33)

Aus der Schuld des Feindes, der den Tod verschuldet hat, wird die eigene Schuld, die der Unsterblichkeit entgegensteht. Vor dem Totengericht sind alle gleich:

> »Man macht dort keinen Unterschied zwischen arm und reich,
> sondern es kommt nur darauf an, daß man ohne Fehl befunden wird.
> Waage und Gewicht stehen vor dem Herrn der Ewigkeit,
> keiner ist davon befreit, Rechenschaft ablegen zu müssen.«
> (Lefebvre 1923, 54, Nr. 81)

Güte und Gerechtigkeit werden jetzt als Vorbedingungen nicht nur zur Fortdauer im sozialen Gedächtnis, also auf Erden, verstanden, sondern auch zum Übergang in die elysische Welt, in der man von Tod und Vergessen erlöst ist.

Wir dürfen aber nicht vergessen, daß auch eine so erhabene Idee wie die des allgemeinen Totengerichts ihren Ursprung im Ritual der Einbalsamierung hat. Das Ziel dieses Rituals, um dies abschließend noch einmal klarzustellen, ist die Umwandlung des Toten in einen »verklärten Ahnengeist«. Es handelt sich dabei um einen klassischen »rite de passage«, aber diese Passage betrifft nicht den Übergang aus der Welt der Lebenden in die Welt der Toten, sondern vielmehr den Übergang aus der Todeswelt in die Götterwelt. Die Rechtfertigung im Totengericht soll den Verstorbenen für den Eintritt in die Götterwelt von aller Schuld reinigen, die seiner Unsterblichkeit im Wege stehen könnte. Rechtfertigung ist moralische Einbalsamierung, Abfuhr der immateriellen Schadstoffe, Reinigung vom Schmutz der Schuld. Der Titel des entsprechenden Totenbuchkapitels (Nr. 125) lautet: »Einen Mann ablösen von seinen Sünden. Das Angesicht der Götter schauen«.

Am Ende der Einbalsamierung und Mumifizierung steht die Sarglegung. Dieser letzte Akt des Balsamierungsrituals wurde als Rückkehr in den Mutterschoß begangen. Damit kommt eine neue Konstellation ins Spiel: zu den Konstellationen von Brudergatte und Schwestergattin (Osiris-Isis), Opfer und Mörder (Osiris-Seth), sowie Vater und Sohn (Osiris-Horus) tritt jetzt die Konstellation von Mutter und Sohn, in der der Tote die Rolle des Sohnes spielt (Nut-Osiris). In dieser letzten Konstellation der symbolischen Todesbehandlung kommt das symbiotische Weltverhältnis am klarsten zum Ausdruck, das die ägyptische Religion ebenso wie alle anderen »kosmotheistischen« Religionen charakterisiert.

Für das abendländische Weltverhältnis gilt: die Natur dreht sich im Kreise, aber der Mensch schreitet voran – »nature revolves but man advances« wie es der Dichter Edward Young (1779 Night the sixth, verse 692) ausdrückte. Der griechische Arzt Alkmaion sagte, daß die Menschen darum vergehen, weil sie nicht die Kraft haben, das Ende mit dem Anfang zu verknüpfen,[4] also nicht wie die Natur eine Kreisbahn zu beschreiben. Genau das haben die Ägypter im Totenritual versucht. Der Sarg wurde als Leib der Mutter- und Himmelsgöttin Nut ausgedeutet und die Sarglegung entsprechend als eine Rückkehr in den Mutterschoß. Dem Ägypter kam alles darauf an, nicht aus der Kreisläufigkeit der Natur und des kosmischen Lebens herauszufallen. So formte er durch das Ritual seinen Lebensweg zur Kreisbahn, um im Tod zum Ur-

4 »tous anthropous phesin Alkmaion dia touto apollysthai, hoti ou dynantai ten archen to telei proshapsai.« Fr. 2 nach Aristoteles, Probl. 17.3 s., Diels/Kranz 1964, I, 215.

sprung zurückzukehren, »das Ende mit dem Anfang zu knüpfen«, um daraus die Kraft zu ewiger Erneuerung zu schöpfen.

Literaturverzeichnis

Bell, L.: Le temple de Louqsor et le culte du Ka royal. In: Dossiers histoire et archeologie N° 101, 1986.

Brunner-Traut, E.: Der menschliche Körper – eine Gliederpuppe. In: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 115, 1988, 8–14.

de Buck, A.: The Egyptian Coffin Texts, Band VIf., Chicago 1956 u. 1961 [=CT].

Diels, H. u. Kranz, W. (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker I, Zürich-Berlin 1964.

Gardiner, A.H.: The Library of A. Chester Beatty – The Chester Beatty Papyri N°. 1, Oxford 1931.

Helck, W.: Die Lehre für König Merikare, Wiesbaden 1988.

Hornung, E.: Das Buch von der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei), 2 Bde, Aegyptiaca Helvetica 2 und 3, Genf 1975–76.

Hornung, E.: Das Totenbuch der Ägypter, Zürich 1979.

Jacobsohn, H.: Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, Ägyptologische Forschungen 8, Glückstadt 1939.

Kees, H.: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Berlin ²1956.

Lefebvre, G.: Le tombeau de Petosiris II. Les textes, Kairo 1923.

Schweitzer, U.: Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der Alten Ägypter, Ägyptologische Forschungen 19, Glückstadt 1956.

Sethe, K. (Hg.): Die altägyptischen Pyramidentexte, Band I, Leipzig 1908.

Sethe, K. (Hg.): Die altägyptischen Pyramidentexte, Band II, Leipzig 1910.

Sethe, K.: Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Leipzig 1928.

Spencer, A.J.: Death in Ancient Egypt, Harmondsworth 1982.

Taylor, J.: Death and Afterlife in Ancient Egypt, London 2000.

Young, E.: Night Thoughts, London 1779.